مصادر المعرفة عند ابن باجّة
دراسة تحليلية

أحمد ابراهيم علي

طالب دكتوراه - كلية العلوم الإسلامية - جامعة صلاح الدين - أربيل

أ.د. جواد فقى علي

كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية - جامعة كويه

jawadali14@hotmail.com

ahmadwerti@yahoo.com

الملخص

إن المعرفة هي ميّزة الإنسان ووسيلته للوصول إلى الحقيقة، ويجب على الإنسان تناول البحث في المعرفة ضمن البحث عن مصادرها، للتعرف على الموجودات وخفايا هذا الكون، ومن هنا تبدو أهمية هذا الموضوع. في هذا البحث تمت مناقشة آراء ابن باجّة حول مصادر المعرفة، وقد حاول الجمع بين المصادر من الحس، والعقل، والوحي. فبإمكان الإنسان الحصول على المعرفة عن طريق هذه المصادر، فهو ينظر إلى هذا الموضوع بنظرية متكاملة، ولم يقتصر على مصدر واحد في نظرية المعرفة، كما وجدنا فلاسفة غربيين ساروا على هذا المنوال. إنّ الفرضية التي تم البناء عليها في هذا البحث هي أنه على الرغم من وجود دراسات تناولت مصادر المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، إلا أن هذا الموضوع يحتاج إلى البحث والدراسة بصورة أكثر دقة وشمولية، وبغية الوصول إلى النتائج المرجوة، تم تقسيم البحث إلى ثلاثة مطالب بحسب أهمية الموضوع. الكلمات المفتاحية: مصادر المعرفة، ابن باجّة، الفلسفة، الفلاسفة.

پوختە

بێگومان مەعریفە خاڵی جیاكەرەوەی مرۆڤ و ڕێگەی گەیشتنیەتی بە ڕاستی، پێویستە لەسەر مرۆڤ بگەڕێ بە دوای مەعریفەدا لە میانی گەڕان بە دوای سەرچاوەكانی مەعریفەدا، بۆ ناسینی هەبووەكان و شاراوەكانی ئەم گەردوونە، بۆیە هەر لێرەوە گرنگی ئەم بابەتە دەردەكەوێت. لەم توێژینەوەیەدا گفتوگۆ كراوە لەبارەی ڕاوبۆچوونی ئیبن باجە سەبارەت بە سەرچاوەكانی مەعریفە، بێگومان ئەو هەوڵی داوە هەموو سەرچاوەكانی مەعریفە پێكەوە كۆبكاتەوە لە هەست و عەقڵ و سرووش. لە دیدی ئیبن باجەوە مرۆڤ دەتوانێت لەڕێگەی ئەم سەرچاوانەوە مەعریفە بەدەست بێنێت، واتە ئەو بە دیدێكی تەواو سەیری ئەم بابەتەی كردووەو، تەنها پشتی بە یەك سەرچاوە نەبەستووە لە تیۆری مەعریفەدا، هەروەك چەندین فەیلەسوفی خۆرئاوایی هەن لەسەرئەم شێوازە ڕۆیشتوون و تەنها پشتیان بە یەك سەرچاوە بەستووە. ئەو كێشەیەی لەم توێژینەوەیەدا خراوەتە ڕوو ئەوەیە كە وێڕای ئەوەی چەندین لێكۆڵینەوە هەن تاوتوێی سەرچاوەكانی مەعریفەیان كردووە لای فەیلەسووفانی مسوڵمان، بەڵام ئەم بابەتە پێویستی بە گەڕان و توێژینەوەی وردتر و گشتگیرانەتر هەیە، لە پێناو گەیشتنیش بە ئەنجامە خوازراوەكان، توێژینەوەكە دابەشكراوە بۆ سێ تەوەر بە پێی گرنگی بابەتەكە.

المقدمة:

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. إنّ الهدف العام لنظرية المعرفة هو البحث عن الحقيقة، بغية الوصول إليها، وقد قام الفلاسفة بتناول البحث في نظرية المعرفة وركّزوا في بحوثهم على المشكلات أو القضايا الثلاثة الآتية: مشكلة إمكان المعرفة وحدودها، مشكلة طبيعة المعرفة، مشكلة مصادر المعرفة. ونتناول في بحثنا هذا مشكلة مصادر المعرفة عند ابن باجّة، ودراسة هذا الموضوع ذات أهمية قصوى، لمعرفة آراء هذا الفيلسوف حولها. إن مصادر المعرفة هي الوسائل التي يستخدمها الإنسان للتعرف على الموجودات من حوله، أو على الكون الذي جعله الله تعالى موضوعاً للنظر العقلي والتدبر والتأمل، وقد جعل الله تعالى هذا الكون قسمين اثنين هما: عالم الشهادة وعالم الغيب. وبما أن طبيعة كل من عالم الشهادة وعالم الغيب مختلفة عن الآخر، فإن الطرق والوسائل لمعرفة كل منهما متفقة مع طبيعة موضوع المعرفة الذي هو عالم الشهادة وعالم الغيب. لقد تباينت آراء الفلاسفة منذ العهد اليوناني القديم حول مصادر المعرفة أو الطرق الموصلة إليها، بحسب اختلاف رؤى المذاهب والتيارات في هذا الصدد، ونرى في كل مرحلة من مراحل تأريخ هذه المصادر الإنتقاء لها بعضها على حساب البعض الآخر في منهج المذاهب والتيارات الغربية ومنهج الفلاسفة اليونانيين والغربيين في دراستهم لنظرية المعرفة بمصادرها. فنرى من ينادي في مرحلة مّا بأصالة العقل كمصدر للمعارف والمعلومات على حساب المصادر الأخرى، ويتخذ مذهب آخر، الحس المصدر الأصيل للمعارف والمعاني والمعلومات، وهكذا.. فلم نجد عبر تأريخ الفلسفة اليونانية والغربية تياراً أو مذهباً جمع بين المصادر جميعها في تحصيل المعرفة. بينما نجد في مسار الفلسفة الإسلامية فلاسفة مسلمين من المشرق الإسلامي وغربه حاولوا الجمع بين المصادر من العقل والحس والحدس والوحي في نظرية المعرفة لتبدو نظرية متكاملة يتم فيها منح كل مصدر حقه في مجاله وعند حدوده. وإننا سنكتفي في هذا البحث بالإشارة إلى آراء فيلسوف المغرب الإسلامي ابن باجّة حول مصادر المعرفة.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في أن المعرفة هي ميّزة الإنسان وأساس منهج استخلافه في الأرض، وأن دراسة نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي تعد من الدراسات التي لها أهميتها في مجال الفكر، وتزداد أهميتها في العصر الحالي. وبغية الوصول إلى الحقيقة ينبغي تناول البحث في المعرفة ضمن البحث عن مصادرها. لذا يحاول البحث التعرض لمسألة مصادر المعرفة عند ابن باجّة، وهو ما دفعنا إلى اختيار هذا الموضوع.

مشكلة البحث وأسئلته:

يناقش البحث مشكلة اعتماد المصادر في نظرية المعرفة، والتي يتم من خلالها معرفة آراء ابن باجّة حولها، وعليه تكمن مشكلة البحث في السؤال الآتي: ما هي الطرق الموصلة إلى معرفة الأشياء؟ وكيف يتم حل هذه المشكلة لدى ابن باجّة؟ يحاول هذا البحث الإجابة عن هذا السؤال وغيره مما يخص مصادر المعرفة واستكشافها.

الدراسات السابقة:

هناك دراسات تناولت مصادر المعرفة ضمن البحث عن نظرية المعرفة، إلا أن مصادر المعرفة تحتاج إلى البحث والدراسة بصورة أكثر دقة وشمولية، بحيث تتم دراسة هذا الموضوع وتحليله في المدارس الفلسفية خاصّة في المدرسة الإسلامية وعند الفلاسفة المسلمين.

منهج البحث:

المنهج المتبع في البحث: هو المنهج التحليلي التأريخي المقارن: بتناول استقراء اعتماد ابن باجّة على مصادر المعرفة. ومن ثم تحليل آرائه حول مصادر المعرفة. فضلاً عن المقارنة بين آراء ابن باجّة وآراء بعض الفلاسفة حول تلك المصادر.

هيكلية البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن يتكوّن من مقدمة وثلاثة مطالب وخاتمة نلخص فيها أهم نتائج البحث وتوصياته.

المطلب الأول: يحمل عنوان المعرفة الحسية، تناولنا فيه المعرفة الحسية عند ابن باجّة **المطلب الثاني:** عنوانه: المعرفة العقلية، تطرقنا فيه الى رأي ابن باجّة في العقل ومكانته عنده كمصدر مهم من مصادر المعرفة. **المطلب الثالث:** أما المطلب الثالث والأخير من البحث فنخصصه للحديث عن الوحي عند ابن باجّة واعتباره الوحي مصدراً من مصادر المعرفة. والخاتمة: تتضمن خلاصة البحث وأهمّ استنتاجاته.

المطلب الأول: المعرفة الحسية

نتناول في هذا المطلب المعرفة الحسية عند ابن باجّة[١]. نبدأ بالمعرفة الحسية، لأن نظرية ابن باجّة في المعرفة تعتمد على التمييز بين الوجود المحسوس والوجود المعقول والإرتقاء من الحس إلى المعقول. تنقسم مصادر المعرفة عند ابن باجّة إلى ثلاثة أقسام[٢]: المعرفة الحسية، والمعرفة العقلية، والوحي. فبإمكان الإنسان الحصول على المعرفة بنظر ابن باجّة عن طريق الحواس والعقل والوحي. وإن كان ابن باجّة يذهب إلى أن المعرفة الصحيحة هي النظر العقلي الخالص الذي هو الطريق إلى السعادة، الإ أننا نجده إضافة لطريق العقل؛ يعتمد على مصادر أخرى كالحس والوحي كما ورد في مؤلفاته، وسنذكر أهم المصادر التي اعتمد عليها ابن باجّة في المعرفة في مطالب، وفي هذا المطلب سنتطرق إلى المعرفة الحسية عنده وكالآتي يذهب ابن باجّة إلى أن الصور الروحانية المحسوسة هي أول مراتب الروحانية لأنها إدراك، ولذلك لا تنسب معرفة إلى النبات أصلاً، وتنسب إلى الحيوان فإن كل حيوان فهو حساس[٣]. ويعرّف ابن باجّة الحس بأنه: "صورة روحانية يدرك بها الحيوان ذلك الجسم، فلذلك لا يخلو الحيوان من معرفة"[٤]. والحس قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة، فيكون بالفعل عند ما نقول عن الكائن الذي يسمع ويبصر بالفعل كحال الحيوان الحساس الذي يكون في حال انتباه إلى شيء من الأشياء، ويكون بالقوة عند ما نقول عن الكائن الذي توجد فيه القوة على السمع والبصر حتى ولو كان نائماً ومغلقاً عينيه. والقوة منها قريبة ومنها بعيدة، فالقريبة كحال حاسة الشم حينما لا يكون هناك مشموم بشم، وقد تكون بعيدة كقوة الجنين على الحس[٥]. إلا انّ كل ما بالقوة يصير بالفعل، فالحس الذي بالقوة يمكن أن يصبح حساً بالفعل، والإنتقال من القوة إلى الفعل يكون بمغيّر، والتغيّر حركة، ويجب أن يكون في الحركة محرّك ومتحرّك، أو كما يعبّر عنه ابن باجّة يجب أن يكون في الحس متغيّر ومغيّر، والمحرّك غير المتحرّك، فالمحرّك هو المحسوس والمتحرك هو الحاسّة، أما أن المحسوس هو المحرّك فهو ظاهر بنفسه لأنه هو الذي يثير الحاسّة فحينئذ تتحرك إلى الإحساس[٦].

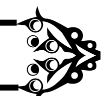
الحس والهيولي[٧] ثم يتحدّث ابن باجّة عن الهيولى، ويقول إن الحاسّة لها قوة الحس والقوة دائماً هي في الهيولى، والهيولى قوة غير محددة وغير مصورة في غير ذاتها لكنها مقترنة بصورة تقبلها وتنتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل وتكتسب هوية الصورة الجديدة[٨]. والمحسوسات عند ابن باجّة هي أعراض في أجسام هيولانية، والأعراض تجري مجرى الصور، فالمحسوسات إذن هي صور في أجسام طبيعية، ولا تنتزع هذه الصور المحسوسة بالتجريد لأن الحس مرتبة من مراتب الصور الروحيانية، ولا تتجرد الصور الروحانية عن الأجسام[٩].

ويقسم ابن باجّة الصور الروحانية إلى أربعة أصناف، وهي:

١- صور الأجسام المستديرة: وهي الأجرام السماوية التي تتحرك حركة دورية.

٢- العقل الفعّال والعقل المستفاد.

٣- المعقولات الهيولانية.

٤- المعاني الموجودة في قوى النفس، وهي الموجودة في الحس المشترك وفي قوة التخيل وفي قوة الذكر[١٠].

فالصنف الأول ليس هيولانياً، والصنف الثالث له نسبة إلى الهيولى، إذ وجودها في الهيولى، وليست روحانية بذاتها، أما الصنف الثاني فهو من حيث الأصل غير هيولاني، وإنما نسبته إلى الهيولى لأنه متمم للمعقولات الهيولانية، وهو العقل المستفاد، أو فاعل لها، وهو العقل الفعّال، أما الصنف الرابع فإنه وسط بين المعقولات الهيولانية والصور الروحانية [١١]. والصور الروحانية إما عامة وإما خاصة، فالصور الروحانية العامة هي التي لها نسبة إلى الإنسان الذي يعقلها؛ أما الصور الروحانية الخاصة هي التي لها نسبتان: ١- خاصة، وهي نسبتها إلى المحسوس. ٢- عامة، وهي نسبتها إلى الحاس المدرك لها ويضرب ابن باجّة لذلك مثالاً: كصورة جبل أُحُد عند من أحسّه، إذ الجبل غير مشاهد له، فتلك صورته الروحانية الخاصة، إذ نسبتها إلى الجبل خاصة، ويقول: لا فرق عندنا في أن نقول هذا جبل أُحُد ونحن نشير إليه في مكانه ويدركه البصر، أو أن نشير إليه وهو موجود في الحس المشترك، أي حين نتخيّله دون أن نراه[١٢].

وللصور ثلاث مراتب في الوجود:

١- الروحانية العامة، وهي الصورة العقلية، وهي النوع.

٢- الصورة الروحانية الخاصة.

٣- الصورة الجسمانية.

والروحانية الخاصة لها ثلاث مراتب، وهي:

١- معناها الموجود في القوة الذاكرة.

٢- الرسم الموجود في القوة المتخيلة.

٣- الصنم (الرسم أو المثال) الحاصل في الحس المشترك. والصورة إما عامة وإما خاصة، فالعامة هي المعقولات الكلية، أما الخاصة فمنها روحانية ومنها جسمانية. ولكل إنسان أجناس من القوى: أولها القوة الفكرية، والثانية القوى الروحانية الثلاث، والثالثة القوة الحسّاسة، والرابعة القوة المولّدة، والقوة الخامسة القوة الغاذية وما يعدّ معها، أما السادسة فهي القوة الأسطقسية[١٣]. إنّ ابن باجّة يحدّد طبيعة الأفعال التي تصدر عن كل من هذه القوى: فأفعال القوة السادسة فهي بالإضطرار صرفاً لا دخل فيها للإختيار، وأما أفعال القوة الخامسة فهي لا باختيار أصلاً ولا باضطرار صرفاً، إذ تختلف عن الإضطرارية بكون المحرك في الجسم، إلا أننا نحتاج إلى المتحرك وهو المادة أو الغذاء. وأما أفعال القوة الرابعة فهي أقرب إلى أفعال القوة الخامسة، غير أنها أقرب إلى الإختيار. وأما القوة الثالثة فهي لنا باضطرار إذا كانت انفعالات، بيد أن منها ما هو أدخل في باب الإختيار كالبصر، ومنها ما هو أقرب إلى الإضطرار وهو اللمس. وأما القوة الثانية فلها أفعال وانفعال، فأما الأفعال الكائنة عنها فهي اختيارية إذا كانت إنسانية، أما إذا كانت بهيمية فهي باضطرار، وأما الإنفعالات الحاصلة عنها فمجراها كمجرى الحس. وأما القوة الأولى وهي القوة الفكرية، فإن التصديق والتصور فيها باضطرار، ولو كانا باختيار لما صدقنا بما يسؤنا، إلا أن الأفعال الكائنة عنها فباختيار صرف[١٤]. إن للصور الروحانية مراتب كما يذكر ابن باجّة هي بها أكثر روحانية أو أقل روحانية، والصور التي في الحس المشترك وهي أقربها إلى الجسمانية، ولذلك يعبّر عنها بالصنم أو الرسم، فيقال إن الحس المشترك فيه صنم (رسم) المحسوس. ويتلوها الصورة التي في الخيالية، وهي أكثر روحانية وأقل جسمانية، وينسب لها وجود الفضائل النفسانية. ثم التي في القوة الذاكرة وهي أقصى مراتب الصور الروحانية الخاصة[١٥]. وقد سار ابن باجّة سيرة أرسطو في تقسيمه للحواس إلى ظاهرة وباطنة، والحواس الخاصة هي الحواس الظاهرة، وهي: الأذن، العين، اليد، اللسان، الأنف؛ ولكل منها حاسة خاصة بها، وهي: السمع، البصر، اللمس، التذوّق، الشمّ، أما الحواس الباطنة فهي الحس المشترك والمخيلة، وسنذكرها لاحقاً. وخلاصة القول أن الأفعال الإنسانية فيها ما هو باضطرار صرف، وفيها الأفعال الإختيارية الصرفة التي لا دخل للإضطرار فيها بأي وجه، وفيها أيضاً الأفعال التي تتفاوت درجات الإختيار فيها. وبناء على هذا فحرية الإنسان محدودة وليست مطلقة، وتتوقف حرية الإنسان أحياناً على عوامل خارجية، فالإنسان مسؤول في نطاق حريته، وهو كلما إتجه إلى الخير كان أقرب إلى الروحانية وأكثر حرية، وكلما إتجه إلى الشر كان أكثر خضوعاً لجانبه المادي والجسماني. ونفهم من آراء ابن باجّة أيضاً أن حظ الناس من السعادة يزداد قرباً أو بعداً نتيجة لمراتب أفعالهم، وأن لكل مرتبة الجزاء الذي يستحقها وتفاوت ذلك الجزاء يكون تبعاً لتفاوت المراتب، ولكي يصل المرء إلى المرتبة العليا من الكمال والسعادة الأبدية، يجب عليه الإقدام على ما يرى أنه الصواب والخير، والعمل على أكتمال نفسه بالفضائل، لأن السعادة تأتي عن طريق فعل الفضائل الأخلاقية كما أن الشقاء



يأتي نتيجة البعد عن هذه الفضائل، وبذلك تُساعد نفسهُ الحيوانية (البهيمية) نفسَه العاقلة بدلاً من أن يكون عائقاً لها، ومع ذلك لا يصح إهمال الجسم وحاجاته، بل المحافظة على الجسم ورغباته أمر مأمور به شرعاً أيضاً.

ماهية النفس وقواها

اهتمّ ابن باجّة بمسألة النفس اهتماماً بالغاً، فقد تحدّث عنها في أكثر من رسالة، وأفرد لها كتاباً خاصاً وهو كتابه الشهير (النفس)، وقد تأثر ابن باجّة كثيراً بآراء من قبله من فلاسفة المسلمين خاصة في النفس، فقد تأثر بالكندي والفارابي وابن سينا، وتأثر بمن قبلهم من فلاسفة اليونان ولا سيما سقراط وأرسطو، فجاءت آرائه مزيجاً من الفكر اليوناني والفكر الإسلامي، وقد جمع بين آراء الفلاسفة في بعض الأحيان، ورجح في بعض الأحيان منها ما انتهي إليه بحثه فيه بانه يوافق الحق والصواب. يعرّف ابن باجّة النفس بأنها "استكمال لجسم طبيعي آلي"[١٦] إن النفس في نظر ابن باجّة هي مبدأ خاص بكل جسم حي، فالنفس توجد في جسم وكل جسم فيه النفس فهو حي، إذن لا تنطبق النفس إلا على الأحياء من الموجودات الطبيعية، ويرى أن الكمال نوعان، أول وأخير، والكمال الأول بالقوة أما الأخير بالفعل[١٧].

يتابع ابن باجّة شأنه شان الفارابي وابن سينا من قبل أرسطو في قوى النفس، فلا نجدهم يختلفوا كثيراً عن تقسيم أرسطو لقوى النفس، وقد أبدع ابن باجّة في ذلك، إذ قام باقران النفس بوظيفتها، وكل من هذه القوى أو الأقسام مختص بدور معيّن قد يشترك فيه مع غيره وقد لا يشترك معه في جانب منه. وكانت النفس لدى ابن باجّه ثلاثة أقسام: النفس النبانية أو القوة الغاذية، والنفس الحيوانية أو القوة الحسّاسة، والنفس الإنسانية أو القوة الناطقة. نذكر هنا القوتين الأولى والثانية، ونؤخر الثالثة إلى المطلب الثاني الذي يتم فيه تناول المعرفة العقلية.

١- **النفس النباتية أو القوة الغاذية** وهي أبسط أنواع النفس وأعمها: وبها توجد الحياة لجميع الكائنات من النبات والحيوان والإنسان، وتقتصر وظيفتها على التغذّي والنمو والتوليد، ويعرّفها ابن باجّة بقوله: "هي استكمال الجسم الآلي المغتذي"[١٨]. والغذاء –كما يعبّر عنه ابن باجّة – يقال بالقوة كاللحم للحيوان السبعي، ويقال بالفعل وهو الغذاء الأخير[١٩]. والنفس النباتية أو الغاذية قوتان قوة منمّيه وقوة مولّدة، ويطلق عليهما ابن باجّة اسم النفس.

أ- **القوة المنمّية:** وهي التي تمنح الجسم الطبيعي الحي حيواناً أو نباتاً النمو الذي لم يكن له في أول وجوده، ثم تصل هذه القوة بالجسم إلى المقدار الذي يبلغ به تمام الطبيعي. يقول ابن باجّة: "ولمّا كان كل جسم طبيعي له نوع من العظم مخصوص وبه يكمل وجوده كما يظهر ذلك في كثير من النبات وفي الحيوان، وذلك المقدار لم يعط من أول تكوّنه، إذ لم تكن له قوة يتحرك بها إلى ذلك النحو من العظم، وهذه هي النفس المنمية"[٢٠]. فالنفس المنمّية تعتمد في القيام بوظيفتها على الغذاء الذي تمدّ به النفس الغاذية الجسم، فقوة الغذاء إذن قوة يصير بها الجسم متحركاً فقوته منفعلة[٢١]. ويقول ابن باجّة في مكان آخر إن النفس المنمّية توجد في أول العمر، ثم تقل بعد ذلك، بخلاف المولّدة التي لا توجد في أول العمر، بل توجد بعد ذلك ولا تعدم إلا بعرض[٢٢].

ب- **القوة المولّدة**تعمل هذه القوة على حفظ بقاء النوع كله، أما القوة الغاذية فهي تعمل على بقاء الفرد، ولا توجد القوة المولّدة (التناسلية) في أول عمر الجسم كما ذكرنا آنفاً، إنما توجد بعد ذلك ولا تعدم إلا بعرض. وهناك فرق آخر بين القوة الغاذية والقوة المنمّية، فالنفس التناسلية ليست في جسم بل هي عقل بالفعل في حين أن النفس الغاذية هي قوة في جسم لأنها هيولانية[٢٣].

٢- **النفس الحيوانية أو القوى الحسّاسة:** وقد عرّفها ابن باجّة بقوله: "إستكمال الجسم الآلي الحاس"[٢٤]. ووظيفتها إدراك الصور المحسوسة، ولها مجموعة من الحواس، وهي تتنوع إلى نوعين: حواس ظاهرة، وحواس باطنة:

أ – **الحواس الظاهرة:** وقد ذكرناها سابقاً، وهي: الأذن، والعين، واليد، واللسان، والأنف؛ ولكل منها حاسة خاصّة بها، وهي السمع، والبصر، واللمس، والتذوّق، والشّمّ، وكل منها لها وظائفها الخاصة بها وأفعالها المنوطة بها[٢٥].

ب – **الحواس الباطنة:** تتضمن الحواس الباطنة، قوى الحس المشترك، والتخيّل، والذاكرة التي يتحدث عنها ابن باجّة ضمناً في قوة التخيّل، والقوة النزوعية التي يردّها إلى الحس المشترك وإلى التخيّل، وتفاصيل ذلك تأتي على النحو الآتي:

١- **الحس المشترك:** يرى ابن باجّة أن الحواس الظاهرة كلها قوى لحاس واحد هو الأول فيما بينها، وهو الذي يسمىّ الحسّ المشترك، وهو كثير بالقول إلا أنه واحد بالموضوع[٢٦]. والحس المشترك له وظيفتان: الأولى إدراك جوانب المحسوس ثم التمييز بينها. والثانية هي استبقاء آثار المحسوسات بعد غيابها عن الحس، فالحس المشترك إذن بمثابة قوة سادسة إلى جانب الحواس الخمس[٢٧].فابن باجّة خالف أرسطو في هذه القوة ووافق ابن سينا، إذ حاول الجمع بين ما ذهب إليه أرسطو من عدم استقلال هذه الحاسّة عن الحواس الأخرى، وبين ما ذهب إليه ابن سينا في عدّها حاسة سادسة، وانتهى إلى ترجيح رأي ابن سينا على أرسطو، وخالف الكندي والفارابي في تسميتهما هذه

الحاسّة (المصورة)، ووافق ابن سينا في تسميتها الحس المشترك، وإن خالفه في وظيفتها التي لدى ابن سينا أخص، إذ يجعل مهمتها في إدراك المحسوسات فقط، ولدى ابن باجّة أعم، إذ يرى أن هذه الحاسّة لها وظيفتان هما: الإدراك والإستبقاء[٢٨].

٢- **قوة التخيّل:** يعرّفها ابن باجّة بأنها القوة "التي تدرك بها معاني المحسوسات"[٢٩]، ويعرّفها بتعريف آخر يقول فيه: "والمتخيّلة هي استكمال الجسم الآلي المغتذي"[٣٠]. وهذه القوة ليست للإنسان فقط، بل وفي أكثر الحيوان غير الناطق، وليست هناك قوة أشرف منها للحيوان غير الناطق، ومع هذا الشرف إلا أنه يعرض لها أن تصدق أو تكذب، بل هي في كثير من الأمور كاذبة[٣١]. ولا تكون هذه القوة قوة بالفعل إلا بتحريك الحس المشترك لها، فالحس المشترك هو المحرك للقوة المتخيّلة، يقول ابن باجّة: "والقوة المتخيّلة لا تتحرك حتى تحركها الإحساسات، ومتى لم يكن إحساس لم تتحرك هذه القوة، وإذا لم يوجد ذلك الإحساس لم تفعل فيه"[٣٢].

٣- **قوة الذاكرة:** لم يفرد ابن باجّة في كتابه (النفس) هذه القوة بحديث خاص بها، بل جعلها متدرجة في المخيلة، وقد أشار إليها في (تدبير المتوحد)، وقد بيّن مشاركة الإنسان للحيوان غير الناطق في قوى الحس والتخيّل والذكر والأفعال التي توجد عنها، بيد أن الإنسان يمتاز بالقوة الفكرية، ومن ثم يختص بالتذكر دون غيره[٣٣]. لم يفرق ابن باجّة بين الذكر والتذكير كما يقول الدكتور شعبان عبدالحميد في كتابه (النفس عند ابن باجّة)، إلا أنه يفهم من كلامه أن الفرق بينهما هو أن الذكر يقال لما يحدث تلقائياً دون قصد أو إرادة مما يشارك فيه الإنسان الحيوان غير الناطق، بينما يقال التذكر لما يحدث عن قصد وإرادة، فهو يخص الإنسان وحده ويميزه عن غيره، وقد فصل ابن سينا القول في هذا الموضوع، وتحدث عنه أرسطو قبله[٣٤].

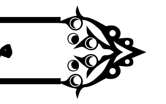
٤ ـ **القوة النزوعية**:يبدو أن ابن باجّة صنع مع القوة النزوعية ما صنعه مع الذاكرة، إذ لم يتحدث عنها في كتابه (النفس) بحديث مستقل بل ردّها إلى الحس المشترك وإلى المتخيّلة، كما أن حديثه عن النفس النزوعية في بعض رسائله الأخرى يؤكد جمعه بين الأثر اليوناني والأثر الإسلامي، حيث لخص آراء أرسطو، وتابع الفارابي في حصره قوى النفس الباطنة في الحس المشترك والمتخيّلة، وتأثر به أيضاً في إرجاعه للنزوعية إلى المتخيّلة، بل في مكانة وأهمية النزوعية وأسبقيتها المباشرة للقوة الناطقة[٣٥].يقول ابن باجّة إن محرّك النفس هو الإنفعال الحاصل في الجزء النزوعي، وذلك إنما يكون بالخيال وبما يسمّيه ابن باجّة بالإجماع، أي العزم والتصميم: "فالمحرّك الأول الذي فينا مؤلف من خيال ونزوع، والنزوعي يعبّر عنه بالنفس، ولذلك أقول نازعتني نفسي"والخيال هو المحرّك.. والمتحرّك هو الجزء النزوعي الذي هو صورة في الروح الغريزي الذي هوجسم"[٣٦] ويرى ابن باجّة أن الإحساسات والإدراكات حادثة، فإنها إن لم تكن حادثة فهي أزلية، وهذا محال[٣٧].

المطلب الثاني: المعرفة العقلية

نتناول في هذا المطلب المعرفة العقلية عند ابن باجّة. شغلت مشكلة العقل شرّاح أرسطو، نظراً لغموض النص الأرسطي ذاته، كما شغلت بال فلاسفة المسلمين لأهميتها البالغة، ولأنّها يمكن – على ضوء بعض الشروح – أن تمسّ عقيدتهم الدينية مسّاً مباشراً، وقد ذهب نفر من شرّاح أرسطو إلى التمييز بين العقل الفاعل أو الفعّال وبين العقل المنفعل من واقع النصوص الأرسطية، ويرى هذا الفريق الذي يتزعمه (ثامسطيوس[٣٨] The Mistius) أن العقل الفاعل قوة من قوى النفس، ومن هنا كان حديثه عن تعدد العقول الفعّالة بتعدد الأشخاص؛ وذهب بعض الشرّاح الآخرين وعلى رأسهم (الإسكندر الأفروديسي Alexandre , D. Aphrodisas)[٣٩]إلى القول بأن أرسطو لم يكن يقصد بالعقل الفعّال أنه قوة من النفس الإنسانية، وإنما يقصد به "الإله"[٤٠]. لقد كان من الضروري بمكان أن يوضّح الفلاسفة المسلمون موقفهم من هذه المشكلة، لاسيما أن العقل الفعّال، قد لعب دوراً بالغ الخطورة سواء في نظرية الفيض، وكذلك عند بعض فلاسفة المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا وابن باجّة. ذكر ابن باجّة المعرفة العقلية أو الإدراك العقلي ضمن مسائل النفس والنفس الناطقة على وجه الخصوص، وقد تحدّثنا في المطلب السابق عن النفس وقواها لدى ابن باجّة، فذكرنا أقسام النفس عنده وهي: النفس النباتية، والنفس الحيوانية، ونقف هنا عند بيانه ومفهومه للنفس الإنسانية أو القوة الناطقة وقواها. العقل عند ابن باجّة هو العنصر الأول في مراتب الأهمية، وجعله العنصر الحاسم في خيارات الإنسان، فالمعرفة الصحيحة عنده تكون بالعقل، والسعادة تنال بالعقل. العقل عند ابن باجّة قوة خاصة بالإنسان، وهو يتميّز بالقوة الناطقة أو العقل على ما عداه من الكائنات الحية، فالإنسان – كما يرى ابن باجّة – يمتاز عن جميع الأصناف بالقوة الفكرية، وهو ما لا يكون إلا بها[٤١]. والعقل موهبة إلهية، وهو جوهر بسيط غير مرئي، لكن نرى تأثيره من حيث هو مدرك للأشياء بحقائقها، فلا نرى العقل بذاته، بل مع غيره، كما نرى الشمس ونحن في الماء ثم نراها ونحن في الهواء[٤٢]. وللقوة الناطقة كما يرى ابن باجّة وظيفتان هما:

١- وجود المعاني المفردة مجردة عن الحكم، وهذا يعني التصور.

٢- التأليف والتركيب بين هذه المعاني في صورة قضايا، وهذا يعني التصديق، والتصور يتقدم على التصديق[٤٣].




يقسم ابن باجّة العقل – كما يفهم من رسائله – إلى قسمين، عملي ونظري.

١ ـ العقل العملي:

وهو عبارة عن قوة النفس الناطقة التي تدرك المعاني وتوجهها إلى العمل، وهذا العقل يستمد تلك المعاني من التجربة التي تكون بالإحساس والتخيّل، لذلك فإن هذه المعاني اتصفت بالجزئية، وهي حادثه بحدوث القوة المدركة لها وفاسدة بفسادها، وأفعال هذه القوة تتجه كلها إلى العناية بالبدن وتكميله بالصنائع والفضائل[٤٤].

٢ ـ العقل النظري: وهذا العقل لا يوجد لسائر الناس، بل لقلة منهم، وبواسطته تتم عمليتا التعليم والتعلم، وهذا العقل ليس بمعدّ أصلاً ليخدم به الإنسان شيئاً ما بوجه من الوجوه، بل معدٌّ ليكمل الإنسان به ذلك المحرك الأول بالحقيقة، والمقصود بهذا المحرك الأول عند ابن باجّة هو العقل بالفعل، إذ يقول: "وهو الذي نعني بقولنا: أفعل وفعلت.."[٤٥]. ويرتب ابن باجّة العقل النظري في مراتب أربعة متدرجة من الأدنى إلى الأعلى، وهي: العقل الهيولاني والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعّال، ويجعل الثلاثة الأول للنفس الإنسانية، أما رابعها فهو خارج النفس، ويرى شأن الفارابي أن لكل عقل من هذه العقول وظيفة مزدوجة، أي هو مادة من جهة وصورة من جهة أخرى، بمعنى أنه مادة للعقل الذي يليه وصورة للعقل الذي يسبقه[٤٦]. وسأذكر هذه المراتب على النحو الآتي:

١ ـ العقل الهيولاني: وهو موجود لدى كل فرد من النوع الإنساني، وهو مجرد استعداد يحدث في الجسم يستطيع الإنسان أن يدرك به ماهيات الأشياء وصورها دون موادها، وذلك نتيجة لاختلاطه بالحواس التي تزوّده بالمعرفة عن طريق العالم الخارجي، وهو فان، لأنه هيولى، ومن خصائصه التغيّر وعدم البقاء[٤٧]. والعقل الهيولاني مرادف للعقل بالقوة، وهو يشبه الصفحة البيضاء التي لم ينقش عليها شيء بالفعل، فهو عقل لا يعلم شيئاً، لكنه قادر أن يعلم، فهو عقلنا حين نولد. ومن خصائص هذا العقل أيضاً أنه كثير ولا يمكن أن يكون واحداً كما أكد عليه ابن باجّة في (رسالة الإتصال)[٤٨]، وهذا العقل ينشأ ويفني بفناء النفس باعتبارها صورة للجسم لا تبقى بعد اندثاره، فهو فان مثل المادة، وهذا ما يؤكّده ابن رشد (ت ٥٩٥هـ)، إذ ذكر أن ابن باجّة أنكر ما يقال بأن العقل الهيولاني ذات خالدة مشتركة بين جميع أفراد الناس[٤٩]. ولا يفوتنا أن نذكر بأن إشارات ابن باجّة إلى العقل الهيولاني إشارات قليلة، وقد حاول تحديد مفهومه وذلك بربطه بالإستعداد لقبول ماهيات الأشياء والمعقولات الموجودة في الصور المتخيّلة.

٢ ـ العقل بالفعل: ذكرنا أن العقل الهيولاني يدرك به ماهيات الأشياء وصورها دون موادها، فإذا تحقق هذا، انطبقت فيه صور المحسوسات، وصارت المعقولات معقولات بالفعل. والعقل بالفعل هو المحرك الأول للإنسان، لأنه يدرك به المعقولات، فيخرج العقل بذلك من القوة إلى الفعل، يقول ابن باجّة: "فالمحرك الأول الإنساني هو العقل بالفعل وهو المعقول بالفعل، فإن العقل بالفعل هو المعقول بالفعل"[٥٠].

٣ ـ العقل المستفاد: وهو أعلى مراتب العقول وأرقاها درجة، والعقل المستفاد هو العقل بالفعل عندما يعقل المعقولات المجردة وباستطاعته أن يدرك الصور المفارقة، أي تلك التي لم تكن في مادة أصلاً كالعقول السماوية، ولا يصل إلى هذا العقل إلا الذين يصلون إلى مرحلة الإتصال بالعقل الفعّال فكأن العقل المستفاد مادة للمعقولات التي تفيض عليه من العقل الفعّال وصورة للعقل بالفعل. يقول ان باجّة: "وأما العقل المستفاد، فلأنه واحد من كل جهة، فهو في غاية البعد عن المادّة لا يلحقه التضاد، كما لا يلحق الطبيعة، ولا العمل عن التضاد كالنفس البهيمية، ولا يرى التضاد كالناطقة التي تعقل المعقولات الهيولانية المتكثرة. فهو أبداً واحد أو على سنن واحد في لذّة صرف وفرح وبهاء وسرور، وهو مقوّم للأمور كلها والله عنه راض أكمل ما يكون من الرضى"[٥١]. وهذا العقل عند ابن باجّة جزء خالد في النفس وهو قريب من العقل الفعّال[٥٢]. وقد تأثر ابن باجّة هنا بالفارابي وقبله بأرسطو في مبدأ القوة والفعل، وحذا حذوهما في اعتبار العقل المكتسب القريب من العقل الفعّال خالداً، أي في القول بأن قوة النفس الإنسانية خالدة. وهكذا نجد ترتيباً في العقول لدى ابن باجّة يتصاعد من أدناها وهو العقل الهيولاني أو العقل بالقوة، وفوقه العقل بالفعل، وفوقه يوجد العقل المستفاد، وفوقه العقل الفعّال، كما نجد الترتيب نفسه عند الفارابي تماماً.

٤ ـ العقل الفعّال: وهو شيء خارج عن النفس الإنسانية أو ذات جوهر عقل ما بالفعل، وهو واحد غير متكثر ومفارق للمادة، وتأريخ الفلسفة يشهد بأهمية هذا الموضوع، وقد شغل بال كثير من الفلاسفة وأثار جدلاً وخلافاً على صعيد الفكر الفلسفي قديمه ووسيطه، وبخاصة في الفلسفة الإسلامية وعند فلاسفة المسلمين، إذ له مدلولات خاصة عن العقل الفعّال غير التي قال بها أرسطو وبالتحديد مع الفارابي وابن باجّة.يقول ابن باجّة: "فأما العقل الذي معقوله هو بعينه، فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له، فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول،

وهو واحد غير متكثر، إذ قد خلا من الإضافة التي تتناسب بها الصورة في الهيولى"[٥٣]. ولهذا العقل مكانة عظمى لدى ابن باجّة، فهو الركن الأساسي في نظرية العقل والمعرفة عنده، ومن مهامه نقل العقل الهيولاني من حال الإستعداد بالقوة إلى الفعل، ومن هنا كان العقل الفعّال هو الغاية التي يسعى أولوا الألباب للوصول إليها، ولا يتحقق الكمال الإنساني إلا بالإتصال به، وحينما يحصل له هذا الإتصال، صار إحدى الموجودات الإلهية و"حصل أقرب ما يمكن من الله تبارك وتعالى، وحصل له رضاه، وحصل في خيرات إلهية لا تحصى ولا تعدّ، وخرج من الظلمة الصرف"[٥٤]. وقد تأثر ابن باجّة بنظرية العقل المثالية لدى أفلاطون، وهذا ما يؤكّد عليه الدكتور محمد أبو ريان بقوله: "ونجد عند ابن باجّة إذن مستوى مثالي أول لصور المحسوسات، وذلك في العقل بالفعل، ثم مستوى مثالي ثاني لهذه الصور في العقل الفعّال، وهكذا يظهر أثر نظرية أفلاطون المثالية عند ابن باجّة"[٥٥]. كما تأثر ابن باجّة بأرسطو، ويتضح ذلك في حديثه عن القوة الناطقة وشرفها وفضلها، وأنها ليست دائماً بالقوة وليست دائماً بالفعل، وكذلك في كيفية الخروج من القوة إلى الفعل، وفي حديثه أيضاً عن العقل الفعّال وتجرّده عن المادة، وبأنه واحد غير متكثر[٥٦]. أما أثر الفكر الإسلامي في فلسفة النفس الناطقة لدى ابن باجّة فنجده في تقسيمه للعقل إلى عملي ونظري، إذ تأثر بالفارابي وابن سينا، وكذلك أثر الفارابي واضح في ترتيبه للعقول كما أشرنا إليه آنفاً، كما وأن هناك كبير شبه في تسوية ابن باجّة في العقل بالفعل بين العقل والمعقولات بما ذهب إليه الفارابي وابن سينا[٥٧]. فهو إذن قام في ذلك بالجمع بين الأثر اليوناني والأثر الإسلامي. إذن هناك نوعان من العقول بشكل عام عند ابن باجّة: عقل هيولاني متكثر، وعقل فعّال واحد، فكيف يتم الإتصال بينهما. هناك طريقان للإتصال[٥٨]، طريق الصعود، وطريق الهبوط:

١ ـ **طريق الصعود:** يتمثل هذا الطريق عند ابن باجّة في الإرتقاء من الحس إلى المعقول إلى العقل ذاته. والإنسان الكامل يعيش حسب هذا الطريق وفقاً لدواعي العقل، فالكمال إنما يكون بالإتصال بالعقل الفعّال وبالإستناد إلى العقل وحده، ويمكن أن يكون طريق الهبوط على العكس من ذلك أي من العقل ذاته إلى الإنسان، يقول ابن باجّة: "فالإنسان له أولاً الصورة الروحانية على مراتبها، ثم بها يتصل بالمعقول، ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر. فالإرتقاء إذن من الصورة الروحانية يشبه الصعود، فإن كان ممكناً أن يوجد الأمر بالضد أشبه الهبوط"[٥٩]. وقد كانت المراتب أو المنازل للإتصال لدى ابن باجّة، والتي أشار إليها هنا، هي المرتبة الجمهورية، والمرتبة النظرية، ومرتبة السعداء.

٢ ـ **طريق الهبوط:** وهذا الطريق هو طريق الهبوط من العقل الفعّال إلى الإنسان، يقول ابن باجّة عن هذا العقل هو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده، فمن أطاع الله وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل الذي يكون واحداً، وجعل له نوراً بين يديه يهتدي به، أما من عصاه وعمل ما لا يرضاه حجبه عنه، فبقي في ظلمات الجهالة[٦٠]. فهذا الطريق إذن هو بمثابة النور الإلهي الذي يفيض على من يشاء من عباده وهم الأنبياء والأصفياء الذين اصطفاهم الله تعالى واختصّهم بذلك النور، ولا فضل للإنسان في هذا الطريق، ومن جُعل له هذا العقل، حينما يفارق البدن يبقى نوراً من الأنوار يسبّح الله ويقدّسه مع النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً[٦١]. ويمكن القول بأن هذا الطريق هو طريق الوحي والإلهام. وهذان الطريقان موجودان عند ابن باجّة وفي كتبه ورسائله، ولم يوضّح أو لم يحدّد أي الطريقين سلك، أو أن الطريق الأول هو طريق الفلاسفة والثاني هو طريق الأنبياء والرسل وأولياء الله الصالحين، بيد أنه يبدو أن الطريقين يلتقيان في أمور منها أنهما يعتمدان على اكتساب الإنسان وجهده في محاولة الإرتقاء من المحسوس إلى المعقول إلى العقل الفعّال، فهما لا يخلوان من المعونة الإلهية، لأن معونته لا تأتي إلا لمن سعى لها وأخذ بالأسباب بغية الحصول عليها، إذن لا يخلو الطريق الثاني من سعي وجهد من الإنسان، والفرق أن الطريق الأول يعتمد على الجهد الإنساني فقط. إذن نخلّص إلى أن ابن باجّة جعل العقل أهم وأوثق مصادر المعرفة، والمعرفة تبدأ عنده بالحواس، بيد أنها تأتي يقينية عن طريق العقل وحده، ولا يمكن إدراك المعرفة العقلية إلا نفر قليل من الناس وهم المتوحدون، ولهذا هاجم ابن باجّة الغزالي (ت ٥٠٥هـ) الذي جعل الإلهام أهم مصادر المعرفة هجوماً عنيفاً ووجّه نقده الحاد إلى الطريق الصوفي الذي سلكه الغزالي، واعتبره مفكراً من الدرجة الثانية، وأن هذا الطريق لا يمكن الوصول به إلى الحقيقة والسعادة كما يدّعي، وأن إدّعائه كما ذكر في كتابه (المنقذ) بأنه شاهد عند اعتزاله أموراً إلهية والتذّ التذاذاً عظيماً، ما هي إلا ظنون وأوهام باطلة وأفكار وهمية لا يعتدّ بها[٦٢]. ويرى ابن باجّة على ما يقول عنه دي بور: "أن الغزالي حَسِبَ الأمَر هيّناً، حين ظن السعادة لا تكون إلا بالامتلاك الكامل للحقيقة بنور يقذفه الله في النفس. ويرى ابن باجّة ـ خلافاً لهذا ـ أن الفيلسوف يجب أن يكون قادراً على الزهد في تلك السعادة حبّاً منه في الحقيقة، وأن الصوفية الدينية بما فيها من صور حسّية تحجب الحقيقة فضلاً عن أن تكشفها، والنظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لذّة حسّية هو وحده الموصِل إلى مشاهدة الله"[٦٣]. ومع كل ما ذكرناه من اعتماد ابن باجّة العقل أداة معرفية ومصدره الأول والأهم للمعرفة، ونقده ووقفه من الصوفية والغزالي على وجه الخصوص موقف المعارض، إلا أنه لم يسلم هو الآخر من النقد، وذلك لسببين:

الأول: كان ابن باجّة سلك هو أيضاً الطريق الصوفي، إذ إن اعتماد العقل الإنساني على الإشراق الإلهي في مراحله العليا عند ابن باجّة هو شاهد على نزوعه نحو الصوفية التي استمّر مع ذلك في التنكّر لها، وان كان هذا العون الإلهي عنده مقصور على الفلاسفة في محاولة منه لوضع قيود له واقتصاره على من اصطفاهم الله من عباده[٦٤]. ويرى الباحثان أن موضوع الإتصال له أبعاد ميتافيزيقية، إضاقة إلى أبعاده المعرفية، وان كان الفلاسفة الذين بحثوا عنه لم يفصحوا به، حتى أن بعضهم كابن رشد كان يرفض أن يكون اتجاهه اتجاهاً صوفياً كما نتناول ذلك في الفصل الثالث بإذن الله تعالى.

والثاني: نقده للغزالي ليس في محله، وليس محقاً في ذلك، وذلك لعدة أمور أشار إليها الدكتور الطنطاوي فراج الجالي[٦٥]، وهي:

١ـ لم يطلع ابن باجّة من كتب الغزالي تمام الاطلاع إلا على كتاب المنقذ من الضلال، إذن فهو لم يعرف كل جوانب فكره، فكيف يهاجمه ولم يطلع على كتبه وآرائه كاملة؟

٢ ـ زعمه أن الغزالي يرفض العقل، إنما هو زعم ساقط، لأن الغزالي لا يرفض العقل كمصدر للمعرفة، بل يعترف بشرعية العقل كطريق للمعرفة، لكن العقل له حدوده ومجالاته، فهو ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب، ومن ثم رأى أن هناك طوراً آخر فوق العقل، ألا وهو طريق البصيرة والإلهام والحدس [٦٦].

٣ ـ إن الأساس الذي بنى عليه ابن باجّة رأيه في المعرفة كان مخالفاً للأساس الذي بنى عليه الغزالي رأيه في المعرفة، لأن الغزالي كان يبحث عن الحقيقة والعلم اليقيني، ولما لم يجد الحقيقة في العقل بحث عنها في المعرفة الذوقية أو في القلب، أما ابن باجّة فقد كان يعيش في مجتمع فوضوي مليئ باللاعقلانية، لذك أخذ يبحث عن مخرج فوجد العقل سبيلاً للإصلاح، وكان ذلك له أهميته في ذلك الوقت.

لم يسقط الغزالي العقل عن الإعتبار وقدرته على المعرفة، ولم يشك فيه كوسيلة ومصدر للمعرفة، بل شك في محدوديته في القدرة على تحصيل المعرفة، فهو إستخدم العقل والنقل في مباحثه ومؤلفاته، وكان الغزالي يريد أن لا يوضع العقل محل الوحي، بل يدعو إلى إلجام العقل بالنقل خاصة في أمور الدين الغيبية[٦٧]. وكيف يكون الغزالي مناهضاً للعقل وهو يعتبر أن " أشرف المُبدَعات هو العقل، أبدعه بالأمر من غير سبق مادة وزمان، وما هو إلا مسبوق بالأمر فقط.."[٦٨].

المطلب الثالث: الوحي

يأتي الوحي بمعنى الكتاب، والإشارة، والكتابة، والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي، وكلُّ ما ألقيته إلى غيرك، يقال: وَحَيْتُ إليه الكلامَ وأوْحَيْتُ، وهو أن تكلّمه بكلام تُخفيه، ويأتي بمعنى الصوت، والسرعة أيضاً[٦٩]. وفي الشرع الوحي: هو إعلام الله تعالى نبيّه بحكم شرعي ونحوه مما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم، بواسطة أو بغير واسطة. وقد سمي وَحْيُ الله سبحانه إلى أنبيائه ورسله: وَحْياً، لأن الله قد أسرّه إلى هؤلاء الأنبياء والرسل، وخصّهم به، وأخفاه عمّن عداهم[٧٠]. ويميل الفلاسفة إلى تجريد الوحي من طابعه الحسّي، ويقولون إن الوحي عبارة عن اتصال النفس الإنسانية بالنفوس الفلكية إتصالاً روحياً، فترتسم لديها صور الحوادث، وتستطيع أن تطلع بهذا الإتصال على عالم الغيب، وهم يعتقدون أن في الأنبياء إستعداداً خاصّاً يؤهلهم لهذا الإتصال، ولا يوجد هذا الإستعداد عند غيرهم، وهذا التصور الفلسفي للوَحْي موجود لدى فلاسفة المسلمين، بل ولدى أصحاب النزعة العقلية من المتكلمين المسلمين[٧١]. لم ينكر الفلاسفة المسلمون الوحي أو النبوة طريقاً للمعرفة، بل أثبتوه وجعلوه ضرورة عقلية وواجبة، لأنه فيه صلاح الناس ويقتضيه العدل الإلهي، فهم سلّموا بالنبوة طريقاً للمعرفة، لكنّهم فسّروها تفسيراً عقلياً ونفسياً وفق مذهبهم العقلي الإشراقي من خلال التوفيق بين الدين والفلسفة، وهذا التفسير للنبوة خروج عن منهج القرآن الكريم وتصوره. إن النبوة في نظر القرآن فضل من الله بمحض إرادته يتفضّل بها على عبد من عباده كي يقوم بتبليغ رسالته إلى الناس، فالنبوة إذن خاصة بمن اصطفاه الله لها، وليست هي ضرورة عقلية وواجباً يقتضيه التحسين والتقبيح العقليان، وليست مكتسِبة، قال تعالى: [اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ] {سورة الحج: ٧٥}. وقال تعالى: [اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ] {الأنعام: ١٢٤} وهذا التأويل العقلي للنبوة ومنزلة النبي وكيفية الوحي والنبوة فيه اعتداء على ما جاء في القرآن والسنة الصحيحة حول هذا الموضوع، ولا يخدم الإسلام، مهما تكن غاية هؤلاء الفلاسفة من دفاع عن النبوة في وجه الملاحدة، إذ قيمة النبوة أو الوحي أرفع وأعلى من قيمة الفلسفة والفيلسوف، ويجب أن لا يخرج الدفاع عن الدين والنبوة أو الوحي أو المعاد عن المنهج الصحيح في الإستدلال العقلي بمفهومه من القرآن والسنة. فالفلاسفة المسلمون ـ ومنهم ابن باجّة ـ على الرغم من تأويلهم العقلي للوحي أو النبوة إلا أنهم جعلوه مصدراً من مصادر المعرفة، فابن باجّة ـ مثلاً ـ على الرغم من جعله العقل أهم مصادر المعرفة، إلا أنه إعتبر الوحي مصدراً من مصادر المعرفة، ولا أوافق رأي القائلين[٧٢] بأن العقل حلّ محل كل شيء عند ابن باجّة، وأن الإنسان يستطيع أن يصل بعقله ودون وساطة إلى إدراك المدركات أو أن يفعل

الخير لذاته وبذاته ويتجنّب الشّر، وأنه سكت عن النبوة وأخرجها من دائرة تفكيره الفلسفي، حتى أنه رَسَم لمدينته الفاضلة أو الكاملة أو مدينة المتوحدين بعيداً عن دور الوحي والأنبياء لاكتفائها بدور الفيلسوف في تحقيق مستلزماتها، وذلك لما يأتي:

١ ـ يتحدّث ابن باجّة عن بعث الرسل والأنبياء والغاية من بعثهم، فهو يتحدّث عن الإمكان الذي يعني الوصول إلى الحقيقة والإتصال بالعقل الفعّال وبلوغ السعادة القصوى، والإمكان عنده كما جاء في (رسالة الوداع) صنفان: صنف طبيعي وهو الذي يعتمد على العقل، وصنف إلهي وهو الذي يدرك بمعونة إلهية بواسطة الرسل والأنبياء، لذلك يقول: "ولذلك بعث الله الرسل وجعل الأنبياء ليخبرونا معشر الناس بالإمكانات الإلهية، لما أراد عزّ اسمه من تتميم أجلّ مواهبه عند الناس، وهو العلم"[٧٣].

فابن باجّة إذن يتحدّث عن ضرورة بعث الأنبياء، وطبيعة عملهم التي هي إخبار الناس وإعلامهم بالإمكانات الإلهية، أي بما يوصلهم إلى معرفة الله، وفي ذلك يستدلّ بآيات من القرآن الكريم، منها آية: [وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ] {آل عمران: ٧} وآية: [إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ] {فاطر: ٢٨}. لأن من عرف الله تعالى حق معرفته علم أن أعظم الشقاء سخطه والبعد عنه، وأعظم السعادة قدراً رضاه والقرب منه، ولا يكون الإنسان أقرب منه تعالى إلا بمعرفته[٧٤]. فهو إذن يعتمد على الوحي ويستخدم النصّ المنزّل لمعرفة أشياء لا يمكن إدراكها بالعقل.

٢ ـ مرّ بنا ذكر طريقي الإتصال عند ابن باجّة، طريق الصعود وطريق الهبوط، أو طريق العقل والوحي، فهو على الرغم من أنه كان عقلانياً مفضلاً للطريق العقلي على الطريق الصوفي، إلا أنه لم ينف طريق الوحي، ولا يمكن أن ينفيه ويجترئ على ذلك كفيلسوف مسلم، بل الطريقان لا يخلوان من المعونة الإلهية ويلتقيان في ذلك كما أشرنا إليه سابقاً، ويرى الباحث أن هناك نوعاً من المبالغة من بعض الباحثين حيث نجدهم يقولون إن ابن باجّة هو الذي فضّل الفلاسفة على الأنبياء إذ قلّما يذكر الأنبياء، ولا نجد أي أثر للدين في مدينته الفاضلة أو مدينة المتوحّدين، بل يتجه إلى إقامة حياة المتوحّد فيها على أساس الناحية العقلية فحسب، فهو قام بفصل الدين عن الفلسفة أو فصل البحوث الدينية عن البحوث الفلسفية، ولم يحاول التوفيق بين الدين والفلسفة كما حاول فلاسفة مسلمون ذلك مثل الكندي والفارابي وابن سينا، ولعلّ لسان حالهم يقول إن العقل يغني عن النقل، وليس هناك حاجة للإنسان إلى سماء أو وحي، فالإنسان يستطيع بعقله أن يدرك كل شيء وأن يتصل بالعقل الفعّال، وأن يبلغ من ثم السعادة القصوى[٧٥]. وهذا الإستدلال أو الإستنباط ليس في محله، لعلّ ذلك نابع عن عدم إطلاعهم على جميع رسائل ابن باجّة، إذ يقول في رسالة (الفطر الفائقة) وهو يتحّدث عن طريق الهبوط من العقل الفعّال إلى الإنسان، وهو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده: "الفطر الفائقة المعدة لقبول الكمال الإنساني هي المعدة لقبول العقل الإنساني، ثم لقبول عقل إلهي وهو عقل مستفاد من الله عزوجلّ لا يدرك (إلا بها)، وهي الفطر التي تعلم الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والسعادة التي هي بقاء لا فناء معه وسرور لا كدرات (معه)، والعلم (فيها) أن يرى ببصيرة نفسه، التي هي موهبة من الله عزّوجلّ"[٧٦]. ويرى ابن باجّة أن هذه الموهبة، التي هي بصائر القلوب، تتفاضل تفاضلاً عظيماً، وأعظم البصائر الموهبة من الله بصائر الأنبياء صلوات الله عليهم يعلمون الله عزوجلّ ومخلوقاته حق علمه، وهم يرون ببصائرهم الفائقة في نفوسهم ذلك العلم العظيم دون تعلّم واكتساب، ثم يتحدّث عن أولياء الله: "ودون الأنبياء أولياء الله الذين فطرهم على فطر فائقة يأخذون بها من الأنبياء ما يوصلهم إلى العلم بالله وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والسعادة القصوى.."[٧٧]. إذن أولياء الله أو الفلاسفة الذين كانت درجتهم دون درجة النبوة، وفوق درجات عامة الناس، وهم أصحاب المدينة الفاضلة، فطرهم فطر فائقة عالية يأخذون من الأنبياء ما أخذوه عن الله تعالى من العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والسعادة القصوى، وهذا يعني أن الفلاسفة أو أصحاب المدينة الفاضلة أو مدينة المتوحّدين ليسوا مستغنين عن النقل والوحي، بل هم بحاجة إلى معونة الله تعالى والإلتزام بأوامر الرسل. ويقول ابن باجّة مؤكداً على ذلك مخاطباً من وهبه الله فطرة وبصيرة يرى بها حقيقة ما جاءت به الرسل قائلاً: "فليهتد بهداه، وليلتزم أوامره وما جاءت به الرسل، وليوالي على التفكر وعلى ذكر الله، ولا يشرك بعبادة ربه أحداً، فإنه ينكشف له العلم بالله وبمخلوقاته فيكون من الذين هداهم الله الصراط المستقيم"[٧٨].

٣ ـ إن العقل الإنساني في مراحل ترقيه العليا لدى ابن باجّة في حاجة إلى معونة إلهية، وهذه المراحل ليست إنسانية كلية وإنما يتم استكمال هذه النعمة بنور الهداية، ومن فقده أصبح من المغضوب عليهم وصار بغير موهبة، يقول ابن باجّة: "والمنعم عليهم الذين وهبهم الله الموصلة إلى القرب منه، فعملوا بما يرضاه، وجعلها لهم نوراً يمشون بها على الصراط السويّ. والمغضوب عليهم هم الذين وهبهم الله موهبة توصلهم إلى القرب منه فيعملون بما لا يرضاه ويتبعون هواهم. والضّالون هم الذين يمشون بغير موهبة"[٧٩]. وقد أكد ابن باجّة أن الله تعالى هو الذي يعلّم الإنسان ما في العالم من الموجودات مما هو ممكن أن يعلمه الإنسان بالتعلّم، والفطر الفائقة إذا قربت من الله عزوجلّ علّمها،

والمعقولات إنما تحصل من الله عزوجلّ[80]. إذن نستنتج مما سبق أن ابن باجّة استخدم الوحي أو النص المنزل كمصدر للمعرفة، ومع ذلك نجده أن الجانب العقلي مسيطر عليه في ذلك، مما أوقعه في تصورات وتفسيرات خاطئة خاصة في المسائل التي اعتمد فيها على الفلاسفة القدامى سواء من اليونانيين أو المسلمين، حيث نلمس أثر فلسفة أرسطو والفارابي وابن سينا في فلسفة ابن باجّة خاصة فيما يتعلق بمسألة الوجود والحركة والمحرك الأول، ويظهر للباحثين بأن هناك تضارباً وتبايناً في بعض نصوص رسائل ابن باجّة خاصة فيما يتعلق الأمر بعلاقة الوحي بالعقل، وإذا أمعَنّا النظر في نصوص بعض رسائله المنشورة مؤخراً، نجد فيلسوفنا يأخذ بالأسلوب العقلي، والوحي، ويتبيّن لنا أن العقل عنده لا يتعارض مع النقل أو الوحي، بل كلاهما موصل إلى المعرفة والحقيقة، ولكل منهما طريقه الخاص الذي لا يتعارض مع الآخر[81]. ومع ذلك، أشار ابن طفيل إلى أن أكثر مؤلفات ابن باجّة غير كاملة، ومجزومة من أواخرها، كرسالة النفس و تدبير المتوحد وغيرهما، وأما كتبه الكاملة فهي قليلة ورسائل مختلسة، وقد صرّح ابن باجّة نفسه بذلك، وذكر أن المعنى المقصود برهانه في رسالة الإتصال ليس يعطيه ذلك القول عطاءً بيّناً، إلا بعد عسرٍ واستكراهٍ شديديْن، وأن ترتيب عباراته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل، ثم يؤكد ابن طفيل أنه لو اتسع الوقت لابن باجّة مال لتبديلها[82]. إذن يحتمل أن ابن باجّة قد قام بالفعل بتبديل بعض عباراته ونصوصه، إلا أنه لم يصل إلينا، لذلك يجب تقويم ابن باجّة وآرائه الفلسفية حسب ظروفه ومواد عصره، مع مراعاة الجوانب الأخرى الحياتية الدينية والسياسية والثقافية في عصره.

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث الذي يحمل عنوان " **مصادر المعرفة عند ابن باجّة دراسة تحليلية** "، توصل الباحثان إلى جملة من الإستنتاجات والتوصيات وكما يأتي:

أولاً: الإستنتاجات:

نلخص هذه الإستنتاجات فيما يأتي:

١- إن دراسة موضوع المعرفة في الفكر الفلسفي له أهميته في مجال الفكر ، والمعرفة هي ميّزة الإنسان، ومطية الوصول إلى الحقيقة يتحتم على الإنسان تناول البحث في المعرفة ضمن البحث عن مصادرها، التي هي وسائل الإنسان للتعرف على الموجودات من حولنا أو على الكون بشكل عام.

٢- هناك تباين في آراء الفلاسفة منذ العهد اليوناني القديم حول مصادر المعرفة، وذلك بحسب اختلاف المذاهب والمدارس الفلسفية في هذا الصدد، فنجد مذهباً فلسفياً ينادي بأصالة العقل كمصدر للمعرفة، ويتخذ مذهب آخر الحس المصدر الأصيل للوصول إلى المعرفة الحقة، بينما نجد مذهباً آخر يعتقد بأصالة الحدس كمصدر للمعرفة.

٣- لم نجد مذهباً فلسفياً عبر تأريخ الفلسفة اليونانية والغربية جمع بين المصادر جميعها من العقل والحس والحدس والنقل في تحصيل المعرفة، وقد اقتصرت المذاهب الفلسفية الغربية على الوجود ولم تنظر إلى هذا الموضوع بنظرية متكاملة، بينما نجد الفلسفة الإسلامية متميزة بالتكامل والشمول عن هذه المذاهب، وهناك فلاسفة مسلمون في المشرق الإسلامي ومغربه حاولوا الجمع بين المصادر من العقل والحس والحدس والوحي في نظرية المعرفة ليمكننا وصفها بنظرية متكاملة، ويمكن للإنسان الحصول على المعارف والوصول إلى الحقيقة من خلال هذه المصادر بصورة كاملة.

٤- إنّ المعرفة تبدأ عند ابن باجّة بالحواس، بيد أنها تأتي يقينية عن طريق العقل وحده، فهو جعل العقل أهم وأوثق مصادر المعرفة، ومع ذلك إعتبر الوحي مصدراً من مصادر المعرفة.

٥- مع أن ابن باجّة استخدم الوحي كمصدر للمعرفة، إلا أن الجانب العقلي مسيطر عليه في ذلك، مما أوقعه في تصورات وتفسيرات خاطئة خاصة في المسائل التي اعتمد فيها على الفلاسفة القدامى، والعقل عنده لا يتعارض مع النقل أو الوحي، بل كلاهما موصل إلى المعرفة والحقيقة، ولكل منهما طريقه الخاص الذي لا يتعارض مع الآخر.

ثانياً: التوصيات:

١- إن مسألة مصادر المعرفة تحتاج إلى البحث والدراسة بصورة أكثر دقة وشمولية، ومن هنا نستنهض نشاط الباحثين والدارسين لمتابعة البحث فيها ومدارستها وتحليلها، بحيث يتم تناول آراء المذاهب الفلسفية المختلفة اليونانية والغربية حول الموضوع، وعلى وجه الخصوص تناول آراء الفلاسفة في الفلسفة الإسلامية والوقوف على جوانب القوة والضعف فيها.

٢- يوصي الباحثان بضرورة إعارة الإهتمام بمادة الفلسفة الإسلامية وتدريسها في مراحل التعليم، خاصة في الجامعات.

المصادر:

باللغة العربية:

الكتب المؤلفة باللغة العربية:

. ابن باجّة، تدبير المتوحد، ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية، حققها وقدم لها ماجد فخري، ط ٢، دار النهار للنشر، ١٩٩١. . ابن باجّة، رسالة الإتصال، ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية، حققها وقدم لها ماجد فخري، ط ٢، دار النهار للنشر، ١٩٩١. . ابن باجّة، رسالة الفطر الفائقة والتراتب المعرفي، ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّة، نصوص فلسفية غير منشورة، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الثقاف، بيروت، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، دون سنة الطبع. . ابن باجّة، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية، حققها وقدم لها ماجد فخري، ط ٢، دار النهار للنشر، ١٩٩١. . ابن باجّة، قول يتلو رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية، حققها وقدم لها ماجد فخري، ط ٢، دار النهار للنشر، ١٩٩١. . ابن باجّة، كتاب النفس، تحقيق د. محمد صغير حسن المعصومي. ط٢، دار صادر، بيروت، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.. أبو ريان، محمد علي (دكتور)، تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، ٢٠٠٠.
. بدير عون، فيصل (دكتور)، الفلسفة الإسلامية في المشرق، دارالثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٠م. . زيدان، يوسف، حي بن يقظان، دراسة وتحقيق، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٩م. . عبد العال، شعبان عبدالحميد محمود (دكتور)، النفس عند ابن باجّة، مجلة كلية الآداب ـ جامعة بنها، مجلة علمية دورية محكمة، العدد ٤٠، ابريل ٢٠١٥ . الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، تحقيق أحمد جمعة، ط٢، شركة كيرانيس للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، ٢٠١٤م. . فخري، ماجد (دكتور)، تأريخ الفلسفة الإسلامية، ط٢، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٠م. . قمير، يوحنا، ابن طفيل، ط٤، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٧م.. مجموعة من الأكاديميين، موسوعة الفلسفة الإسلامية، ج ١، ط١، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية ـ ناشرون، بيروت، ٢٠١٦م. . الورتي، أحمد إبراهيم (دكتور)، نظرية المعرفة عند فلاسفة المشرق الإسلامي، الكندي، الفارابي، ابن سينا، الغزالي، ط١، مكتب التفسير للنشر والطبع، أربيل، ١٤٤٠هـ ـ ٢٠١٩م.

الكتب المترجمة إلى اللغة العربية:

. دي بور، ت. ج. تأريخ الفلسفة في الإسلام، نقله الى العربية وعلّق عليه د. محمد عبدالهادي أبو ريدة، ط٣، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٤م.

الموسوعات والقواميس:

. الجرجاني، الشريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، ط٢، انتشارات ناصر خسرو، طهران، ١٣٦٦هـ.ش.
. الجوهري، إسماعيل بن حماد الجوهري، معجم الصحاح، ط١، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.
. الحفني، عبدالمنعم (دكتور)، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠م.
. طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ط٣، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٦م
. عمارة، محمد (دكتور)، إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات، ط١، دار السلام للطباعة والنشر ، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

البحوث والمقالات:

. الطنطاوي، فراج الجالي (دكتور)، المعرفة بين فلاسفة المشرق والمغرب، بحث منشور في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، العدد ٣١، ٢٠١٥.

هوامش البحث

---

[1] هو أبوبكر محمد بن يحيى بن الصايغ، المعروف بابن باجّة (وكلمة باجة معناها الفضة بلغة الفرنج بالمغرب)، أطلق عليه اللاتينيون اسم أفامباس" AVEMPACE"، وُلد في سرقسطة قرب نهاية القرن الخامس الهجري، وعاش في تلك المدينة إبان حكم المستعين الثاني (٤٧٨ – ٥٠٣هـ/١٠٨٥–١١٠٩م) آخر أمراء بني هود حكام سرقسطة ولاردة وتطيله. وتوفي في فاس سنة (٥٣٣هـ/١١٣٨م)، ويُرْوى أنه مات مسموماً بتدبير طبيب كان حاسداً له وهو ابو العلاء بن زُهر.

وابن باجة كان من أشهر فلاسفة المسلمين في الأندلس، وقد برّز في الكثير من العلوم: فكان لغوياً وشاعراً ورياضياً وموسيقياً وطبيباً وفلكياً وفيلسوفاً.

[٢] إن ابن باجّة لم يضع نظرية خاصة مستقلة في المعرفة ومصادرها، بيد أن أفكاره في نظرية المعرفة جاءت منثورة التوزيع في ثنايا مؤلفاته ورسائله من خلال معالجاته وتشخيصاته للنفس والعقل وأعمال الإنسان، ومن خلال هذه المعالجات والتشخيصات نجد اهتمامه بالمعرفة وطبيعتها ومصادرها.

[٣] رسالة الإتصال، ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية، ص ١٥٩.

[٤] المصدر نفسه، ص ١٥٩.

[٥] كتاب النفس لابن باجّة، ص ٧٩ – ٨٠.

[٦] المصدر نفسه، ص ٨٠.

[٧] الهيولى لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الإتصال والإنفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية. التعريفات، الجرجاني، ص ١١٣.

[٨] كتاب النفس لابن باجّة، ص ٨٠.

[٩] المصدر نفسه، ص ٨١.

[١٠] تدبير المتوحد ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية، ص ٤٩.

[١١] المصدر نفسه، ص ٥٠ – ٥١.

[١٢] المصدر نفسه، ص ٥١.

[١٣] إسطقس (Element) لفظ يوناني، ومعناه العنصر، وكان الإغريق يقولون إن العناصر أربعة، وهي: الأرض، والماء، والنار، والهواء، وهذه العناصر هي أصول المركبات، ومنها تتألف الإجسام المختلفة الطباع. فالإسطقس هو الأصل، والفارابي يقول الإسطقسات أربعة، ويسمي الخوارزمي الاسطقس الركن. وأفلاطون هو أول من قال به في محاورة طيماوس. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، د. عبدالمنعم الحفني، ص ٥٩.

[١٤] تدبير المتوحد ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية، ص ٥٨ – ٥٩.

[١٥] المصدر نفسه، ص ٦٢.

[١٦] كتاب النفس لابن باجّة، ص ٢٨.

[١٧] المصدر نفسه، ص ٢٨.

[١٨] كتاب النفس لابن باجّة، ص ٢٩.

[١٩] المصدر نفسه، ص ٤٩.

[٢٠] المصدر نفسه، ص ٥٦.

[٢١] المصدر نفسه، ص ٤٩.

[٢٢] قول يتلو رسالة الوداع ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية، ص ١٤٩.

[٢٣] كتاب النفس لابن باجّة، ص ٥٨ – ٥٩.

[٢٤] المصدر نفسه، ص ٢٩.

[٢٥] وقد فصل ابن باجّة القول في وظائف هذه الحواس في كتابه النفس، يمكن الرجوع إليه، ينظر: ص ١٠١ – ١٢٨.

[٢٦] كتاب النفس لابن باجّة، ص ١٢٩.

[٢٧] المصدر نفسه، ص ١٣٠.

[٢٨] النفس عند ابن باجّة، ص ٣١ – ٣٢.

[٢٩] كتاب النفس لابن باجّة، ص ١٣٣.

[٣٠] المصدر نفسه، ص ٢٩.

[٣١] المصدر نفسه، ص ١٣٥.

[٣٢] المصدر نفسه، ص ١٣٩.

[٣٣] ينظر: تدبير المتوحد ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية، ص ٥٠ وما بعدها.

[٣٤] النفس عند ابن باجّة، ص٣٤.

[٣٥] النفس عن ابن باجّة، ص ٣٦.

[٣٦] رسالة الوداع ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية، ص ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦.

[٣٧] كتاب النفس لابن باجّة، ص ٩٥.

[٣٨] فيلسوف ومدرس بيان يوناني (٣١٧ – ٣٨٨م)، مدير جامعة القسطنطينية، له حواشٍ على أرسطو، ينظر: معجم الفلاسفة، ص ٢٥١.

[٣٩] فيلسوف مشّائي من مدرسة ، ص ٦٣ – ٦٤.

[٤٠] ينظر في ذلك: الفلسفة الإسلامية في المشرق، ص ١٧٥ – ١٧٦.

[٤١] تدبير المتوحد ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية، ص ٤٥.

[٤٢] رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية، ص١٣٩.

[٤٣] النفس عند ابن باجّة، ص ٣٨.

[٤٤] موسوعة الفلسفة الإسلامية، ١/٦٥١.

[٤٥] المصدر نفسه، ص ٦٥٢.

[٤٦] المصدر نفسه، ص ٦٥٢.

[٤٧] النفس عند ابن باجّة، ص ٣٩، ٤٠.

[٤٨] رسالة الإتصال، ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية، ص ١٦١.

[٤٩] موسوعة الفلسفة الإسلامية، ص ٦٥٣ – ٦٥٤.

[٥٠] رسالة الإتصال ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية، ص ١٦٠.

[٥١] رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية، ص ١٤١.

[٥٢] ينظر: رسالة الوداع ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية، ص ١٣٠.

[٥٣] رسالة الإتصال ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية، ص ١٦٦.

[٥٤] المصدر نفسه، ص ١٣٩.

[٥٥] تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٤٩٥.

[٥٦] النفس عند ابن باجّة، ص ٤١.

[٥٧] المصدر نفسه، ص ٤٢.

[٥٨] الإتصال يعني رأي ابن باجّة في نظرية المعرفة،.

[٥٩] رسالة الإتصال ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية، ص ١٦٥.

[٦٠] المصدر نفسه، ص ١٦٢.

[٦١] المصدر نفسه، ص ١٦٢.

[٦٢] تدبير المتوحد، ص ٥٥، ورسالة الوداع، ص ١٢١.

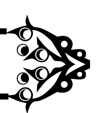
[٦٣] تأريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٣٦٨ – ٣٦٩.

[٦٤] تأريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٤٠٩.

[٦٥] في بحثه: المعرفة بين فلاسفة المشرق والمغرب، ص ٦٦ – ٦٧.

[٦٦] البصيرة.

[٦٧] نظرية المعرفة عند فلاسفة المشرق الإسلامي، الكندي، الفارابي، ابن سينا، الغزالي، ص ٣١٠.

[٦٨] معارج القدس، ص ٢٤٧.

[٦٩] معجم الصحاح، ص ١١٢٨.

[٧٠] إزالة الشبهات عن معاني المصطلحات، ص ٦٩١.

[٧١] المصدر نفسه، ص ٦٩٣.

[٧٢] موسوعة الفلسفة الإسلامية، ص ٦٩٧.

[٧٣] رسالة الوداع ضمن رسائل ابن باجّة الإلهية، ص ١٤١.

[٧٤] المصدر نفسه، ص ١٤١.

[٧٥] موسوعة الفلسفة الإنسلامية، ص ٦٩٥.

[٧٦] رسالة الفطر الفائقة والتراتب المعرفي، ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجّة، نصوص فلسفية غير منشورة، ص ١٧٥.

[٧٧] المصدر نفسه، ص ١٧٦.

[٧٨] المصدر نفسه، ص ١٧٧ – ١٧٨.

[٧٩] المصدر نفسه، ص ١٧٩.

[٨٠] المصدر نفسه، ص ١٧٩.

[٨١] فلاسفة العرب، ابن طفيل، ص ٤٢.

[٨٢] حي بن يقظان، ص ١٣١.